

Szalai Andrea

(MTA Nyelvtudományi Intézete)

Szennyező szavak és társalgási jóvátevések:

Testkép, tisztátalanság és társadalmi nem gábor roma közösségekben

(kézirat)

A gábor roma közösségekben a társadalmi nemmel kapcsolatos vélekedések a feltételes átkok pragmatikai és társas funkcióját, valamint az egyes formákhoz való hozzáférést is befolyásolják. Ugyanakkor az átok- és feltételesátok-használat mint nyelvi gyakorlat közvetett módon hozzájárul a társadalmi nem ideológiájának fenntartásához. Ezért célszerűnek látszik megvizsgálni azt, hogy milyen ideológiák és gyakorlatok révén hozzák létre és hogyan magyarázzák a társadalmi nem viszonyát a gábor roma közösség tagjai. A fejezet egyrészt elemzi azt, hogy az a férfi-centrikus szemléletmód (az apai ági leszármazásnak tulajdonított társadalmi jelentőség), amely a rokonság számoltartásában és a társadalmi emlékezet szerveződésében is megfigyelhető, hogyan járul hozzá a férfiak és a nők viszonyát gyakran aszimmetrikus relációként bemutató gender-ideológia fenntartásához. Ennek kapcsán bemutatja a születendő gyermek neméhez társuló várakozásokat és az újszülött fogadtatásával kapcsolatos reakciók nemi különbségeit (fiú születése: gratuláció, áldomás – lány születése: mérsékeltebb öröm vagy csalódottság, hallgatás vagy vigasztalás, áldomás csak ritkán); érintve ezzel az érzelmek társadalmi konstrukciójának kérdését is. Másrészt vizsgálja a testképpel, a tisztasággal és a tisztátalansággal kapcsolatos kulturális elképzeléseket, kitérve azok diszkurzív aspektusaira: az alsótest és az ahhoz kötődő testi folyamatok említését szabályozó nyelvi tabukra, és a "tabuszegést" jóvá tevő, orvosló aktusok társadalmi nem szerint differenciált normáira a romani társalgásban.

1.1. A társadalmi nem és a „nemek rendje”

A társadalomtudományokban valamint a szociolingvisztikai és a nyelvészeti antropológiai kutatásokban az 1970-es évek óta a társadalmi nem fogalmának értelmezése jelentős változáson ment keresztül (McElhinny 2005). Az 1990-es évekkel általánosan elfogadottá vált, hogy a társadalmi nem (*gender*) nem eleve adott és természetes, azaz nem a biológiai nem (*sex*) által determinált kategória, hanem az interakcióban és más (nem nyelvi) társas gyakorlatokban létrehozott társadalmi konstrukció.

A társadalmi nem nem velünk született egyéni tulajdonság, amivel rendelkezünk, hanem olyan reláció, amit létrehozunk, amit „előadunk” (*perform*). „A társadalmi nem nem annak az esszenciája, amik vagyunk, hanem annak az eredménye, amit csinálunk. A társadalmi nem olyan gyakorlatok sora, amelyek révén az emberek identitásokat alkotnak (...), nem pusztán egy, az emberek kategorizálására szolgáló rendszer. A társadalmi nemi gyakorlatok pedig nem csupán az identitások létrehozásáról, hanem a társas viszonyok menedzseléséről is szólnak” (Mills 2003: 305). A társadalmi nem relációk mintázata, amely definiálja a férfi és a női, a férfias és a nőies, és az e határokat átlépő (*transgendered*)¹ identitásokat és viselkedéseket, és ennek révén strukturálja és szabályozza az egyének és csoportok viszonyát a társadalomhoz (Eckert és McConnell-Ginet 2003: 33).

A társadalmi nem és a nyelv kutatásában a dominancia/hatalom interakciós aspektusaira koncentráló, illetve a nemek közötti nyelvhasználati különbségeket kultúraközi különbségekként kezelő szemlélet után² egyfajta integratív, gyakorlat-orientált elemzői megközelítés került előtérbe, amelyet a nyelvészet és a társadalomtudományok diszkurzív fordulata, a feminizmus performatív fordulata (Eckert és McConnell-Ginet 2003: 4), és a gyakorlat-elmélet (pl. Bourdieu 1977, 1991; Certeau 1984, Wenger 1998) egyaránt inspirált. Ez az „etnografikus, cselekvés-alapú megközelítés” (Bucholtz 2001: 191) a társadalmi nemet nem a gyakorlattól elvonatkoztatott, absztrakt kategóriának tekinti, hanem inkább arra kérdez rá, hogy „hogyan alkotjuk meg a társadalmi nemet a társadalmi gyakorlatban (például az interakcióban), és hogyan fonódik össze ez a konstrukció az identitás és a különbség, valamint a nyelv más komponenseivel” (Eckert és McConnell-Ginet 1992: 472). A társadalmi gyakorlat nem csupán aktív, cél-orientált és választásokat tevő ágenseket foglal magában, hanem olyan intézményi vagy ideológiai kötöttségeket is, amelyek körülveszik és befolyásolják, de nem determinálják az egyéni választásokat és cselekvéseket (Eckert és McConnell-Ginet 2003: 5). Ez a gyakorlat-

¹ Azt, hogy a társadalmi nem nem a biológiai különbségeken alapuló, a társadalmi és nyelvi gyakorlaton kívül létező egyéni tulajdonság, nyilvánvalóvá teszik azok a tanulmányok, amelyek a biológiai nemi határokat megkérdőjelező szexuális kisebbségek különböző csoportjainak nyelvhasználatát vizsgálják (pl. Barrett 1999, Besnier 2005). Ezek a tanulmányok kitűnő példákkal szolgálnak arra, hogy a nyelvhasználat nem csupán tükröz előzetesen létező társadalmi kategóriákat, hanem olyan konstitutív társadalmi gyakorlat is (Cameron 1990), amely szerepet játszik a társadalmi kategóriák (pl. gender) és határok létrehozásában, fenntartásában, és egyes kontextusokban azok megkérdőjelezéséhez és megváltoztatásához is hozzájárul.

² A férfi és a női nyelvhasználat különbségeinek magyarázatában a dominancia- és a differencia-modellt egymást kizáró alternatívákként kezelő, bináris gondolkodásmód kritikájához ld. például Bing és Bergvall 1998, Eckert és McConnell-Ginet 1992, 1999; Gal 2001, Reményi 2001, Uchida 1992, Wetzel 1988, Huszár 2006, Schleicher 2006.

értelmezés tehát az egyéni ágens és a társadalmi struktúra vizsgálatát egyaránt bevonja az elemzésbe. A korábban egyéni tulajdonságként felfogott társadalmi nem helyett a társadalmi nemileg értelmezett (*gendered*) cselekvések, stratégiák, értékek és ideológiák vizsgálata került az érdeklődés középpontjába.

Ez a konstruktivista, gyakorlat-központú szemlélet inspirálta azt a megközelítést, amely a gyakorlat közösségét (*community of practice*) tekinti az elemzés társadalmi egységének. Ez a fogalom a nyelvészetben Eckert és McConnell-Ginet (1992) tanulmánya nyomán vált ismertté. A gyakorlat közössége olyan csoport, amelynek tagjait közös tevékenység hozza össze, formálja közösséggé, azaz „azonos gyakorlat felé (bár nem szükségképpen azonos módon) orientált emberek csoportja” (Bucholtz 2001: 198). „Cselekvési módok, beszédmódok, vélekedések, értékek, hatalmi viszonyok – egyszóval gyakorlatok – e közös erőfeszítés (*mutual endeavour*) során jönnek létre. A gyakorlat közössége mint társadalmi konstrukció különbözik a hagyományos közösségtől, elsősorban azért, mert a tagság és a tagok gyakorlatai egyidejűleg határozzák meg azt” (Eckert és McConnell-Ginet 1992: 464). Ilyen, közös gyakorlat köré szerveződő közösségnek tekinthetők például a különféle munkahelyi vagy iskolai közösségek, a családok, a szabadidő közös eltöltésére szerveződő klubok, sportkörök. A gyakorlat közössége, bár közös tevékenységek hozzák létre és tartják fenn, nem szükségszerűen egalitáriánus vagy konszenzuson alapuló csoport. A gyakorlat közössége a társadalom szerveződésének olyan szintje, ahol az emberek a mindennapokban személyesen megtapasztalják és közösen értelmezik a társadalmi rendet (Eckert és McConnell-Ginet 2003: 58). E közösségek tagjai azonban nem a semmiből alkotják meg a közösségükben elfogadott cselekvési módokat, beszédmódokat, vélekedéseket és értékeket, hanem a tágabb társadalmi kontextusra reagálva hozzák létre saját lokális gyakorlataikat.

A gyakorlatközösség-modellt alkalmazó tanulmányok (pl. Bucholtz 1999, 2001; Holmes 1999) nagy jelentőséget tulajdonítanak a face-to-face társas interakció vizsgálatának, ugyanakkor a nyelvet nem tekintik privilegizált státuszúnak a különféle társadalmi gyakorlatok között (ld. Bucholtz 2001: 194-195, 198), és hangsúlyozzák más, nem nyelvi gyakorlatok (pl. a fogyasztás: zene, öltözködés stb.) fontosságát.

A gyakorlatközösség fogalmát többen szembeállítják a szociolingvisztika nyelvi kritériumokon (pl. közös nyelvi kód, közös nyelvhasználati normák) alapuló beszélőközösség-fogalmával (ld. Bucholtz 1999, 2001; Holmes és Meyerhoff 1999). Az előbbi fogalom előnyei között említik, hogy nem konszenzus-alapú társadalomszemléletet képvisel, ezért jobb lehetőséget biztosít a változás és a közösségen belüli változatosság (pl.

a beszélőközösségben marginálisnak tekintett csoportok és viselkedések) értelmezésére. Így alternatívát jelenthet a társadalmi nem-kutatók által sokat bírált esszencializáló elemzői szemlélettel³ szemben is.

Bucholtz (2001: 198-199) további érdemként említi, hogy ez a közösség-felfogás az identitásokat nem eleve adott, a társadalmi struktúrában elfoglalt pozíció által meghatározott statikus kategóriáknak tekinti, hanem azt hangsúlyozza, hogy „az identitások a (...) gyakorlatban formálódnak, a struktúra és az ágencia kombinált hatásaiként”, így e felfogás összhangban van a posztmodern identitáselméletekkel is (Bucholtz és Hall 2004). A gyakorlatközösség-modellben az elemzői perspektíva nem elsődleges, ahogyan a közösség határait sem a kutató, hanem a közösség tagjai jelölik ki. Az e szemléletet képviselő elemzők jelentős figyelmet szentelnek a résztvevők saját értelmezéseinek, és főként etnográfiai módszereket alkalmaznak azok feltárására.

A fent vázolt gyakorlat-orientált megközelítés egyes aspektusait az elemzésben magam is alkalmazom. A vizsgált roma közösségekre nem elsősorban úgy tekintek, mint amelyek főként a nem romákkal és más romákkal szemben határozzák meg saját társadalmi határaikat és a számukra releváns identitásokat, hanem inkább arra fordítok figyelmet, hogy a szóban forgó lokális közösségek tagjai saját etnikai csoportjukon és közösségükön belül különféle társadalmi és nyelvi gyakorlatok, és az ezeket értelmező, racionalizáló ideológiák révén hogyan hoznak létre és jelenítenek meg társadalmi relációkat, identitásokat és határokat. Másként fogalmazva: a különféle társadalmi kategóriákat (rang, társadalmi nem, etnicitás) és relációkat a lokális gyakorlatban formálódó entitásoknak tekintem. Nagy hangsúlyt fektetek továbbá a résztvevők társadalmi és nyelvi gyakorlattel kapcsolatos saját értelmezéseire, azaz a résztvevők társadalmi és nyelvi ideológiáira.

Eckert és McConnell-Ginet (2003: 34) a társadalmi nemet olyan eszköznek tekintik, amelyen keresztül a társadalom létrehozza azt a különbségtételt, amely a „nemek rendjét” (*gender order*) alkotja. A „társadalmi nemek rendje” értelmezésük szerint a „jogok és kötelességek, korlátozások és lehetőségek, hatalom és alárendeltség” elosztásának biológiai nemi és osztály alapú rendszere. E rendszer támogatásában társadalmi konvenciók

³ Kritika tárgya például az a homogenizáló, esszencializáló szemlélet, amely szerint az azonos társadalmi kategóriába sorolt beszélők (afro-amerikaiak, nők, munkásosztályhoz tartozók stb.) nyelvi viselkedése alapvetően hasonló, és különbözik más – gyakran szintén homogénnek tekintett – társadalmi csoportok nyelvi viselkedésétől. Az esszencializáló, dichotomizáló kutatói ideológiák kritikájához ld. pl. Bing és Bergvall 1998, Trechter 2005.

és ideológiák, érzelmek és vágyak is szerepet játszanak és viszont: a „társadalmi nemek rendje” is hozzájárulhat ezek fenntartásához.

A „nemek rendjének” alakításában a társadalminemi ideológiáknak is fontos szerepük van. A társadalminemi ideológiák olyan vélekedések, amelyek „irányítják az emberek részvételét a társadalmi nemek rendjében, és amelyeket a részvétel magyarázatára és igazolására is használnak” (ibid.). Ezek az ideológiák és a részüket képező társadalminemi sztereotípiák elsősorban nem mint a tényleges társadalmi gyakorlat – kétségtelenül leegyszerűsítő és részleges – leírásai, hanem mint társas viszonyokat és normákat konstruáló vélekedések érdekesek számunkra, amelyek „egyfajta orientáló eszközként szolgálnak a társadalomban”, vagyis „olyan ideológiai térképként, amely egy sor lehetőséget jelöl ki, illetve amelyen belül elhelyezzük magunkat és értékelünk másokat” (Eckert és McConnell-Ginet 2003: 87).

Az ideológiák részben a társadalmi tapasztalatból táplálkoznak, és a társadalmi gyakorlatban, például a diskurzusban jönnek létre, maradnak fenn vagy változnak meg. Az ideológia és a gyakorlat viszonyát a kölcsönös egymásra hatás jellemzi. Az ideológiák hozzájárulnak a gyakorlat alakításához, értelmezéséhez, és viszont: a társadalmi és nyelvi gyakorlat is hozzájárulhat az ideológiák fenntartásához, újratermeléséhez, de közreműködhet azok megkérdőjelezésében és megváltoztatásában is.

Az alábbiakban bemutatok néhányat azok közül az ideológiák közül, amelyek a vizsgált roma közösségekben hozzájárulnak a „társadalmi nemek rendjének” létrehozásához és fenntartásához.

1.2. A nemek közötti státuskülönbséget támogató ideológiák és gyakorlatok

1.2.1. Patrilinearitás és társadalmi nem

Az általam vizsgált gábor roma közösségekben az individuumokat biológiai nemük alapján férfinak vagy nőnek tekintik, más, az említett kategóriák határait megkérdőjelező társadalmi nemi identitásokat saját közösségükben nem tekintenek társadalmilag elfogadottnak. A gábor romák társadalmi nemi ideológiája nem egalitáriánus, vagyis nem olyan ideológia, amely a férfiakat és a nőket különböző, ám egyenrangú csoportnak tételezi. A férfiak és a nők viszonya ebben az ideológiában inkább aszimmetrikus, státuskülönbséggel jellemezhető viszony, amelyet férfiak és nők egyaránt gyakran úgy jellemeznek, hogy „*Amende o murš-i o dintuno!*” 'Nálunk a férfi az első!'

Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a nőket általában (életkortól, társadalmi szereptől és pozíciótól, valamint szituációtól függetlenül) hatalom nélküli és „elnémított pozícióban” levő csoportnak tekinthetjük. E közösségekben, akár csak számos más társadalomban, a nők bizonyos színtereken (otthon, család, háztartás)⁴ és szerepekben (pl. anyaként, anyósként, apai nagymamaként) jelentős hatalommal és befolyással rendelkeznek. A társas viszonyok alakításában és értékelésében, valamint a család sorsát és kapcsolatait érintő döntésekben rendszerint a nők is aktívan részt vesznek. Az a tény, hogy a nyilvános társadalmi összejöveteleken, vegyes nemű társaságban a nők részvételi és vélemény-nyilvánítási lehetősége általában korlátozott, nem jelenti azt, hogy kevésbé formális helyzetekben, a „színpalak mögött” ne lenne befolyásuk a nyilvánosság előtt gyakran a férfiak által reprezentált álláspontok és kapcsolatok alakulására.

Sőt, e közösségek a nők bizonyos csoportjait olyan – gyakran ambivalens társadalmi megítélésű – hatalommal ruházzák fel, amelynek a férfiak is kiszolgáltatottak lehetnek. Így például a biológiailag produktív korban levő nőkre férfiak és nők is úgy tekintenek, hogy képesek veszélyeztetni a férfiak szimbolikus tisztaságát és gazdasági prosperitását (ld. alább). A családjuk érdekeit védelmező idősebb fómjnik jogos haragjától a férfiak is gyakran tartanak, mert úgy vélik, hogy az ilyen helyzetekben kimondott átkaik képesek lehetnek arra, hogy a világot a szavakhoz illesszék, azaz a megvalósulás lehetőségével fenyegetnek. Szintén a nőknek tulajdonított ambivalens hatalomra utalnak azok a diskurzusok, amelyek a női szexuális vonzerőt olyan erőforrásként mutatják be, amelynek felhasználásával a nő képes uralkodni a férfin⁵.

⁴ A nemek közötti munkamegosztás preferált rendje e közösségekben a nőket – legalábbis bizonyos életszakaszokban – elsősorban a háztartás szférájához köti, míg azokat a tevékenységeket, amelyek az otthonról esetenként huzamos távollétet igénylő munkavégzést kívánnak, elsősorban a férfiak végzik. A nők kompetenciája a gábor közösségekben mindenekelőtt a háztartásvezetés, a gyermeknevelés, majd anyósként és nagymamaként a menyek és az unokák támogatása és felügyelete. Amíg gyermekeik vagy velük élő unokáik kicsik, idejük nagy részét otthon töltik. Tevékenységük azonban nem korlátozódik kizárólag az otthon szférájára, sok esetben háztartáson kívüli pénzkereső tevékenységgel is hozzájárulnak a család fenntartásához. Ha gyermekeik már felnőttek vagy nagyok, vagy ahhoz legalábbis már elég nagyok, hogy felügyelettel otthon maradjanak vagy velük tartsanak, akkor – anyósuk, férjük vagy gyermekeik társaságában – gyakran a fómjnik is árusítanak valamelyik lakóhelyükhöz közeli piacon.

⁵ E diskurzus fenntartói főként férfiak, akik hűtlenségük és ennek kapcsán felmerülő személyes felelősségük bagatellizálása érdekében a női csábításnak kiszolgáltatott áldozatként mutatják be magukat. Azonban nemcsak a férfiak, hanem bizonyos helyzetekben és szerepekben időnként maguk a nők is alkalmazzák a női szexualitás demonizálásának stratégiáját. A házasság fiaik érdekeit menyükkel szemben védelmező anyák, valamint a féltékeny fiatalasszonyok más, riválisnak vélt fómjnik szexuális erkölcsének és jóhírének megkérdőjelezése érdekében folyamodnak ehhez a stratégiához (részletesebben lásd Berta 2005).

A gender-ideológiák, a társadalmi nemileg értelmezett gyakorlatok és a hatalom sokrétű összefüggésének elemzésére itt nem vállalkozhatom. Csupán néhány, a nemek közötti státuskülönbség létrehozásában és fenntartásában szerepet játszó ideológia bemutatására szorítkozom, és azt vizsgálom, hogy a romák hogyan használják a dichotomizálást, a naturalizálást és a racionalizálás stratégiáit a státuskülönbség magyarázata és legitimálása érdekében. Először azt elemzem, hogy a patrilinearitás hogyan járul hozzá a nemek közötti státuskülönbség ideológiájának fenntartásához.

A „három falu” gábor közösségeiben nagy jelentőséget tulajdonítanak a leszármazásnak (ld. Szalai 2010, 2014a, Berta 2012, 2014). Bár a rokonságot férfi és női ágon is számon tartják, számos helyzetben az apai ági leszármazás dominanciája érvényesül. Így például a politikai és genealógiai diskurzusban⁶ az apai ágat tekintik mérvadónak, „az apákat számolják” (*le daden djinen*). Egyes kontextusokban, főként, ha a beszélő számára ez előnyös, az anyai ági rokonokat is megemlíti, azonban közülük is elsősorban a férfiakra: az apára, nagyapára, fivérekre utalnak, és ritkán említenek nőket. Ha mégis hivatkoznak a női felmenőkre, akkor az általában azoknak a társadalmi kapcsolatoknak, „köttetéseknek” (*phanglimata*) az említésére szolgálnak, amelyek rajtuk keresztül, az ő megházasításuk révén jöttek létre különböző családok és apai ágak között. Az apai ág folytonossága fontos társadalmi alapérték, az apa-fiú kapcsolat, az apai felmenők méltatása, valamint a családok és apai ágak közötti társadalmi kapcsolatok és státusviszonyok megvitatása kedvelt témája a családi és a nyilvános társadalmi összefüggések diskurzusainak is. Az egyéni és családi sikereket vagy problémákat rendszerint az apai ág kontextusában is értékelik, és az apai ágak közötti státusviszonyokra hatást gyakorló tényezőnek tekintik.

A patrilinearitás tehát ezekben a közösségekben nem pusztán a rokonság számontartásának egy lehetséges módja, hanem kitüntetett társadalmi jelentőséggel felruházott reláció, amelynek a társadalmi pozíciók és kapcsolatok megalkotásában és értékelésében is fontos szerepe van. Az apai ági leszármazásnak jelentős szerepe van a társadalmi különbségek (pl. a rang metaforájával

⁶ A genealógiai adatfelvételek során ugyanezzel a férfi-centrikussággal szembesültünk. A felmenő generációk esetében – férfiak és nők egyaránt – csak a férfiakat sorolták fel, a női elődöket rendszerint csak külön kérésre említették. A nagyszülők generációja előtti női felmenők számbavétele során beszélőpartnereink gyakran hezitáltak és megerősítést kértek egymástól, míg a férfiakat rendszerint legalább öt generációra visszamenőleg felsorolták.

megnevezett különbségek, a csurár-köldörár distinkció) létrehozásában és magyarázatában is (Szalai 2010, 2014a, Berta 2014.)⁷

A patrilinearitás dominanciája a társadalminemi ideológiákra és a „nemek rendjére” is hatást gyakorol. Bár egy pár gyermekei – nemüktől függetlenül – apjuk leszármazási ágába (*vica*⁸) tartozónak számítanak, a romák úgy tekintik, hogy az apai ág folytonosságához a lányok és a fiúk eltérő mértékben járulnak hozzá (ld. Berta 2004, 2005). Származási családjuk perspektívájából a lányok házasságuk után „kimennek a családból”: férjük családjához költöznek és gyermekeikre a férj apai ágának folytatóiként tekintenek⁹. Ezért – bár a szülők lányok gyermekeit is unokájukként tartják számon, mégis – úgy tekintenek rájuk, hogy erősebben kötődnek apjuk családjához, azaz ők már „egy másik család”. Ezt a harmincas éveit elején járó Míndra, aki egy lány és három fiú édesanyja, így fogalmazta meg:

...ol šejoŕa n'aŕen ko khăŕ, ol šejoŕa sîn te žan, the te dē le o buto juššo, ertih? Ol šejoŕa aba- avrăhkă barjară le, na amengă. Phenă, man sîn ma duj-trin šejoŕa, me barjarav len, mišto-j. De sa avrăhkă sîn te dă le, străjinohkă. N' ašăl andră ke familije, ke muŕo khăŕ. Ertih? Me le boren sî te anav andră ke muŕo khăŕ. Ol šejoŕa sîn te dav le avrăhkă borengă.

...a leánykák nem maradnak a háznál, a lányoknak el kell menniük, és kell adjad nekik ((értsd: velük)) a sok jussot, érted? A lányok már- őket másoknak neveljük, nem magunknak. Mondjuk, hogy van nekem két-három leánykám, felnevelem őket, jól van. De mindegyiket másoknak kell, hogy adjuk, idegennek. Nem marad bent a családban, az én házamnál. Érted? Nekem menyeket kell hoznom a házamba. A leánykákat másoknak kell adnom menynek.

⁷ Az egyén rangját apja rangrendszerbeli pozíciója alapján határozzák meg, mint ahogyan a köldörár-csurár kategorizáció esetében is az apa besorolása az, amely alapján a gyermeket csurárnak vagy köldörárnak tekintik (részletesebben ld. Szalai 2010, 2014a).

⁸ A *vica* a gáborok romani változatában patrilineárisan számon tartott leszármazási csoportra utaló terminus. A szó többjelentésű: egyik jelentése ‘kötél’. Ezzel a jelentéssel maguk a romák is összefüggésbe hozzák az absztrakt ‘férfiági leszármazás köteléke által összekapcsolt személyek és generációk’ jelentést. A terminus talán román eredetű, és – akárcsak a romaniban – ott is polyszém. Ld. román: *viță* (Fem.) ‘venyige, szőlővessző’; átv.: ‘eredet, származás’; *de viță* ‘nemes’; ‘édes, vér szerinti rokon’.

⁹ Ez a férfi-centrikus leszármazási ideológia a hétköznapi gyakorlat számos szférájára hatást gyakorol. Ilyen például a gyermekek elhelyezése a szülők válása vagy valamelyik szülő elvesztése esetén. Míg a fiúgyermekek – mint az apai ág folytatói – rendszerint az apánál vagy (az apa halála esetén) az apai nagyszülőknél maradnak, ahhoz gyakran hozzájárulnak, hogy a lányokat anyjuk magával vigye. Ha egy elvált vagy fiatalon megözvegyült fómni újra férjhez megy, új házasságába nem viheti magával előző házasságából származó gyermekeit, mivel ők – az előző férj apai ágának folytatóiként – új férje számára idegennek minősülnek. Ezeket a gyermekeket rendszerint az anyai nagyszülők nevelik fel és ők gondoskodnak megházasításukról is. Egy fómnitól viszont általában elvárt, hogy férje előző házasságából származó gyermekeit elfogadja és gondoskodjon róluk. A gábor közösségekben tehát a nők esetenként *maštiho dej* ‘mostohaanya’ szerepbe kerülhetnek, amíg a férfiak számára elfogadhatatlan a fenti értelemben vett „mostohaapa/nevelőapa” szerep.

A lányokkal ellentétben a fiúk megházasításuk után is – legalábbis egy ideig – szüleikkel közös háztartásban maradnak. Rendszerint apjuk vállalkozását folytatják, és az általuk keresett bevétel nagy része is a közös, apjuk által felügyelt családi kasszába kerül. Ez a vagyoni és lakóközösség általában addig tart, amíg a fiúk első gyermekei el nem érik a házasodáshoz közeli életkort. Ekkorra a többgenerációs nagycsalád általában gazdaságilag és térben is elkülönülő egységekre bomlik: a fiúk feleségükkel és gyermekeikkel külön házba vagy házrészbe költöznek. A legkisebb (vagy egyetlen) fiú és családja azonban mindvégig a szülőkkel marad, és elsősorban ő köteles róluk idős korukban gondoskodni. A származási család perspektívájából a fiúk gyermekei, ellentétben a lányokéval, a saját család, a saját apai ág folytatóinak minősülnek.

A házasságot kísérő gazdasági tranzakciók szempontjából is eltérő a fiús és a lányos szülők pozíciója: a fiukat megházasító szülők ideális esetben „jusst” kapnak, míg a lányos szülőktől elvárt, hogy lányukkal „jusst” adjanak. A „juss” – annak ellenére, hogy az nem a lány személyes tulajdona – a szülők és lányaik nézőpontjából az örökség sajátos (premortális), társadalmi nemileg értelmezett formájának tekinthető (Berta 2004, 2014). Ezen felül a lány szülei vagyonából másra nem tarthat igényt. Az apa halála után fiai öröklik vagyonát és – amennyiben volt a birtokában ilyen – presztízstárgyait is. (A presztízstárgyak tulajdonlásának és öröklésének társadalmi nemi aspektusaihoz ld. Berta 2007.) Az apai ház a legkisebb fiú öröksége. A vizsgált közösségekben tehát az öröklés mintái is társadalmi nemileg differenciáltak.

A férfidominancia nemcsak a házasság során áramló javak áramlásának irányában, hanem különféle gazdasági gyakorlatokban is megfigyelhető: a presztízsgazdaság résztvevői struktúrájában (az ezüst presztízstárgyak tulajdonosai mindig férfiak, eltekintve az özvegyektől, akik férjük poharaira és kannáira fiaik felnőtté válásáig „felügyelnek”), a presztízstárgyakkal kapcsolatos értédiskurzusban (Berta 2007, 2009, 2010, 2012, 2014). A presztízstárgynak tekintett ezüstpoharak és a fedeles kupák tárgykategóriái közötti értékkülönbséget gyakran társadalmi nemi terminusokkal, a férfi-nő oppozíció segítségével írják le, oly módon, hogy az értékesebbnek tartott poharakat a férfiakkal azonosítják, míg a fedeles kupákat a nőkkel. A presztízstárgy-esztétika is felhasználja a gender-hierarchiát: a díszítményként alkalmazott férfi- és a női portrék közül az előbbiek csoportját tartják keresett, kedvelt motívumnak és értéknövelő tárgyi tulajdonságnak (Berta 2009).

Ezek az oppozíciók gyakran bukkannak fel azokban a racionalizáló magyarázatokban, amelyek a nemek közötti státuskülönbséget a dolgok ésszerű, magától értetődő rendjeként mutatják be. Az alábbi interjúrészletben az

említett oppozíciók a születendő gyermek nemével kapcsolatos preferenciák, és a fiú- és a lánygyermek eltérő társadalmi fogadtatásának racionalizálását szolgálják. Ez a diskurzusrészlet explicitté teszi a férfi-centrikus leszármazási ideológia és a nemek közötti státuskülönbség kapcsolatát, és rávilágít arra is, hogy milyen fontos szerepe lehet a gender-ideológiáknak az érzelmek társadalmi konstrukciójában. (A beszélő egy ötvenes éveiben járó nagyfalusi fóm, Máté, aki három fiú és egy lány édesapja, valamint számos unoka nagyapja.)

„Phenāh kade, mu’o šavo lel řomnje, the p’ek bārš, vaj pe duj, kārđjol leh čeledo, te jertih. Na, t’ela leh šejorī mīrā šaveh, žal ando foro, vi lažanpe ol řoma te phenen, „Feril o Del tje šejora!” Na phenen. Te sī šavo’o, kode phenen, „Na, o Del te feril tje njepotoh, Mati! T’ave te mangāh amengā aldomašī!” Žav the sī te mangav sode žene sīn! (...) [L]av avri penda paji, penda kave. Na, sī te tjaľtuj v’o duj-trin milliovere vaj panž, sode žene sīn. De te sīn šejorī, na.. (...) Az elsőnél sem. Mer’ azt mondjuk, hogy (...) mikor születik egy leánka, hogy ez, ez szerencsétlenség. Érted? Nem örvendünk a leánkának. Mikor már előbbször fiú van, vaj még egy fiú, kettő, s jön egy leánka, akkor azt mondjuk: jól van, vegyes család, jó. De mikor először leánka van, már búsulunk. (...) Phenav kade, kana mu’o šavo lel řomnje, the dinti kana avel lehko čeledašī, the kārđjol šejorī, aba ame bušulisarā ame. Bušulisara, kode phenā: “O majbaro bājato šejorī ala kade!” De kana kārđjol o šavo’o, vojisevā, bukurisevā, ‘Sīn ma ekh njepoto! Sīn mīrā šaveh ekh šavo!’ Kana ala saranda bāršāngo, ala le bišā bāršāngo šavo, biše the panžengo, aba bukurisevā. The vi ol řoma akkor so phenen? ‘Na, barjol lengi vica!’ Amari vica barjol and’ol murš, na and’ol žuvle! (...) And’ol murš! Phenā kade, man, kana sā man trin murš, th’ ekh šejorī numa, e lume čudilāpe. Kode phendā, ‘Le Matehkā šavo’ā pe kommandā kārđjile!’ Trin murš, th’ ekh šej. (...) Illilpe ekh šejorī ande trin šavo’ā, na? Inkā illilpe šukar! Na? De feril o Del, kah sīn trin šejora th’ ekh šavo’o, aba othe djaso-j, bušulimo. Ašun sōtar, te phenap tukā! Phenā, la šejorāsa but trebi delpo anglā, dē tje šejora řomēte, dē la biš mile vaj deš mile dollare, te sī tu, te na-j tu, lē kōcsōn the dē. (...) But nākazo sīn kaj šejora sīn. Xatjarāh la? (...) Kade-j e diferencija ande šejorī the ando šavo’o.”

Mondjuk úgy, a fiam vesz feleséget, és egy vagy két év múlva családja születik, bocsásd meg. Na, ha leánykája lenne a fiamnak, és megy a városba, a romák szégyellik is mondani: „Isten éltesse a leánykát!” Nem mondják. Ha kisfiú, azt mondják: „Isten éltesse az unokádat (Masc.), Máté! Gyere, vegyél nekünk áldomást!” Megyek, és kell kérjek ((mindenkinek)) ahányan vannak. (...) Kikérek ötven üdítőt, ötven kávét. Na, kell hogy költsék két-három milliót ((lejt)), vagy ötöt, ahányan vannak ((attól függ)). De ha leányka van, nem. (...) *Az elsőnél sem. Mer’ azt mondjuk, hogy ez... mikor születik egy leánka, hogy ez, ez szerencsétlenség. Érted? Nem örvendünk a leánkának. Mikor már előbbször fiú van, vaj még egy fiú, kettő, s jön egy leánka, akkor azt mondjuk: jól van, vegyes család, jó. De mikor először leánka van, már búsulunk.*¹⁰ (...) Úgy mondom, mikor a fiam megnősül, és amikor először lesz családja, és lány születik, akkor mi már búslakodunk ((lit. elbúsuljuk magunkat)). Búsulunk, azt mondjuk: „A legnagyobb gyermeke így lány lesz!” De mikor fiacskája születik, örvendünk, örvendezünk: „Van egy unokám ((Masc.))! A fiamnak

¹⁰ A dőlttel szedett mondatok a beszélő szavai, amelyek eredetileg is magyarul hangzottak el. Ez a tipográfiai megoldás itt arra szolgál, hogy elkülönítse az interjúalany magyarul elhangzott szavait a romani nyelvű részek általam készített magyar fordításától.

van egy fia!“ Mire negyven éves lesz, lesz már egy húsz éves, huszonöt éves fia, és már örülünk. És akkor a romák is mit mondanak? „No, növekszik a vicájuk!“ A mi vicánk a férfiakban növekszik, nem az asszonyok révén! A férfiak által! Mondjuk így, nekem, amikor nekem három fiam volt, és csak egy leánykám, az egész világ csodálkozott. Azt mondták: „Máténak a gyermekei rendelésre lettek!“ Három férfi, egy lány. (...) Illik egy leányka három férfi, három fiúcska után, nem? Még szépen is illik! Nemde? De Isten őrizzen, akinek három lánya van és egy fia, ott már gyász van és búslakodás. Hogy miért is, hallgass ide, mondjam meg neked! Mondjuk, a lánnyal sok probléma adódik elő, férjhez adod a lányodat, adsz neki ((értsd: vele)) húszezer, vagy tízezer dollárt, ha van neked, ha nincs, kölcsönt vesz fel és ((úgyis)) adsz... (...) Sok nyomorúság van ott, ahol lányok vannak. Érted? (...) Ez a különbség a lányok és a fiúk között.

Az apai ág folytonosságának tulajdonított társadalmi jelentőség teszi érthetővé azt, hogy egy roma család számára miért elképzelhetetlen a házasság fennmaradása gyermekek nélkül, és miért nem lehet teljes, „befejezett” a család fiúgyermek nélkül.¹¹ Fiú hiányában egy pár nem fejezheti be a családot, addig kell próbálkoznuk, amíg legalább egy fiuk nem születik. A gyermekek neme egy romnői társadalmi presztízse szempontjából sem közömbös tényező. A gábor roma közösségek társadalmi ideológiájában a fiús anyákat nagyobb megbecsülés övezi. Jól mutatja ezt a nőiéletút-értékelő diskurzusokban használt *baxtali romnői* 'szerencsés/boldog asszony' terminus, amelyet azoknak a nőknek a méltatására használnak, akik több fiúgyermeknek adtak életet.

Azoknak a családoknak az érzelmi reakcióját, ahol több lánygyermek után újabb kislány születik, jól jellemzik a harmincas éveiben járó fiatalasszony, Míndra – a meny iránti női együttérzést is kifejező – szavai.

„Ekh cǎrǎa ek źuvli maj tele dikhli-j, kana ekha řejoǎa kǎrǎl. Kana kǎrǎl ekhǎ řavoǎh, phenen kǎ maj baxtali-j. (...) Phenǎ, ko Miři, kana kǎrdjilǎ lehki njepota, nagyon rosszul phiradepe penga borjoǎasa. E ćoǎrǎi borjoǎi kade rovelǎ, kaj sǎ te merel ando rojimo. Kade buřulisejilǎ lako sastro. Lako sastro rovelǎ khǎrǎ. Lako řom rovelǎ, laki sasuji rovelǎ. Devla jertisar, sar ekh merimo t’evilo le ando khǎr kade rovenǎ, kade buřulisejlesǎ. Akkor lakǎ miřto avilǎ? No phen!

Phenǎh, lelǎ okazo, Andrea, feril o Del pre tute, t’el tu trin-řtar řejoǎa! Dikhǎ, kǎ tjo sastro kade rovel, tjo řom kade buřulil, kade kǎrǎl, tu ći buřulih? Ći lǎ la rosszul? Varǎsar na fal tu! (...) Phenǎh, ekh cǎrǎa buřulil dinti. De naćol latar apoj! Na-j so te kǎrǎl. řin te řimal, řin te řimal ekh źuvli, phenǎ, řikaj ekh murřoǎo ala la! Kana ekh murřoǎo ala la, mukhǎl řelbe, gata-j. Prinźaneh le Lajeh kah řin jefta řejoǎa akana? (...) The phenǎ la, te n’avilo, feril o Del, kako řavoǎo, t’evilo ekh řejoǎi, vi kode trubusardo te barjarǎn la, the

¹¹ Ha egy kapcsolatban négy-öt évig nincs gyermek, azt rendszerint komoly aggodalommal fogadják. Bármilyen fontos is legyen a gyermekeiket összeházasító szülők számára az apatársi kapcsolat fenntartása, bármilyen jó és erős is legyen a házaspár érzelmi kapcsolata, gyermek hiányában a házasságot mindig felbontják, és a menyét hazaküldik szüleikhez. A házasságban az első gyermek megérkezése – különösen akkor, ha fiú – olyan esemény, amely a meny helyzetének és az apatársi kapcsolatnak a megszilárdulását egyaránt elősegíti.

maj zîman žikaj avilo ekh šavoŕo! Naštig ašile bišavorăngo, bimuršoŕăhko! Kă ol šejoŕa sa ŕomehte žan, the von kahte ašen ando khăr? Kă le žamutrănca či ašen! Maškar amende na-j kade, phenă, na-j muršoŕo, feril o Del, the ašav mîră žamutrăsa the mîră šesa, voj te lel sama pre amende! Na! Ekh muršoŕo sîn t'el! Te na-j, sîn te zîmal ekh žuvli žikaj avel ekh muršoŕo!”

Egy asszony egy kicsit jobban le van nézve, ha leánykát szül. Amikor fiúcskát szül, azt mondják, hogy szerencsésebb. (...) Például Misinél, amikor született a lányunokája, nagyon rosszul viselkedtek a kis menyükkal. Szegény menyecske úgy sírt, hogy szinte belehalt a sírásba. Úgy búsult az apósa ((is)). Az apósa folyton sírt otthon. A férje sírt, az anyósa sírt. (...) *Isten bocsássa meg*, mintha egy haláleset lett volna a háznál, úgy sírtak, úgy búsultak. Akkor neki ((a menynek)) jólesett? Na mondd meg!

Mondjuk, előfordulhatna, *Isten őrizzen* téged attól, Andrea, lenne neked három-négy leánykád. Látod, hogy az apósod úgy sír, a férjed úgy búsul, úgy csinál, te nem búsulsz? Nem veszed rossz néven? Valahogy rosszul esik neked! (...) Mondjuk egy kicsit búsul először ((a meny)). De ez majd elmúlik. Nincs mit tennie. Próbálkoznia kell, addig kell próbálkozzon egy asszony, mondjuk, amíg egy kisfia ((lit: férfiúcskája)) lesz! Amikor lesz egy kisfia, félbehagyja, kész. Ismered Lajit, akinek van most hét leánykája? (...) Ha mondjuk, *Isten őrizzen*, nem lett volna ez a kisfiú, ha ismét egy kislány született volna, úgyis fel kellett volna nevelniük azt is, és tovább kellett volna próbálkozniuk, mindaddig, amíg nem lett ((volna)) egy fiú. Nem maradhattak gyermekek, kisfiú nélkül! Mert a leánykák mind férjhez mennek, és ők kivel maradjanak a házban? Mert a vejekkel nem maradnak! Nálunk nem úgy van, hogy mondjuk, *Isten őrizzen*, ha nincs fiam, akkor maradok a vejemmel és a lányommal, hogy ő ((Fem.)) vigyázzon ránk! Nem! Egy fiú muszáj, hogy legyen! Ha nincs, addig kell próbálkozzon egy asszony, amíg egy fiúcska lesz!

A fenti interjúrészletben a „*Feril o Del*” ’Isten őrizz(en)’ és a „*Devla jertisar*” ’Isten bocsássa meg’ olyan bocsánatkérő rutinformulák, amelyek a romani társalgásban jóvátevésként használatosak. Rendszerint olyan megnyilatkozásokat kísérnek, amelyekről a beszélő úgy véli, hogy azokat a címzett az adott szituációban nem helyénvaló, sőt sértő, a beszélő és a címzett kapcsolatára negatívan ható aktusnak ítélné. Az általam vizsgált gábor közösségekben a címzettnek lánygyermekeket kívánó megnyilatkozások (pl. *Numa šejoŕa te del tu o Del!* ’Csak lányokat adjon neked az Isten!’) megítélését jól jelzi azok metapragmatikai értékelése, vagyis az, hogy átoknak minősülnek. Azt, hogy a gyermekek neméről való beszéd egyes helyzetekben milyen körültekintést igényel, jól mutatják a fenti interjúrészletben előforduló jóvátevő formulák. A beszélő úgy ítélte meg, hogy azok a megnyilatkozások is jóvátevést kívánnak, amelyek nem állítják vagy kívánják, hanem csupán hipotetikus példaként vagy kontrafaktuális formában felvetik azt a lehetőséget, hogy a címzettnek vagy a referensnek rendre lánygyermekai lesznek. A nemek közötti státuskülönbség ideológiája a születés tényére reflektáló nyelvi és nem nyelvi viselkedés konvencióit is befolyásolja.

A gyermek születéséről való értesülés olyan kommunikációs helyzet, amely a résztvevőktől egy társadalmilag meghatározott érzelmi viszonyulás kifejezését kívánja meg. Az ilyenkor használatos beszédrutinok készletéből való választás során a beszélő elsősorban azt mérlegeli, hogy milyen nemű az újszülött, és mi jellemzi a házaspár gyermekei között elfoglalt pozícióját (hányadik gyermek, milyen nemű testvérei vannak). Fontos tényező továbbá az apa családjának társadalmi státusa is.

Fiú születése esetén elvárt a gratuláció, a jókívánságok kifejezése, például az alábbi rutinformulával: „*O lašo Del te feril tje šaveh/tje njepotoh/tumarā njeve manušāh, te barjol baro, te dikhān lehki ārāme!*” ’A Jóisten tartsa meg a fiadat/az unokádat/a ti új embereteket, nőjön nagyra, lássátok meg az ő örömét!’ Ha egy ismerős fóm vagy fómjni egy újszülött fiú hozzátartozóival találkozva elmulasztja, hogy „szóljon egy jó szót” („*te phenel ekh laši duma*”), viselkedését rendszerint az irigység jelzéseként értelmezik.

A tipikus társalgás fiú születése esetén a jókívánságok kölcsönös cseréje, amely a ‘gratuláció rutinformulával’ – ’elfogadás/viszonzás rutinformulával’ szekvenciával modellezhető. A gratulációt egy jókívánságokat tartalmazó válaszformula viszonozza: „*Te feril o Del vi tumen!/Te feril o Del vi tumarān!/Te del o Del vi tumen!*” ’Isten tartson meg titeket is!/Isten éltesse a tieiteket ((gyermekeiteket, unokáitokat)) is!/Adjon a Jóisten nektek is ((fiúgyermeket, fiúunokát))!’

A fiús apának és fivéreinek, valamint a nagyszülőknek továbbá boldog kötelezettsége, hogy a gratuláló fómoknak és fómjnijnak¹² áldomást (*aldomaši*) fizessenek, amelynek közös elfogyasztását szintén jókívánságok kölcsönös cseréje kíséri. (Az áldomás manapság többnyire üdítő, kávé, édesség, a visszaemlékezések szerint régen, még az adventizmusra való áttérés előtt bor és pálinka volt.) Amíg áldomást kérni fiú születése esetén egyáltalán nem szokatlan, és azt a hozzátartozók az örömben való osztozási igény kifejezésének tekintik, lány születése esetén áldomást kérni udvariatlanság.

Kislány születéséhez gratulálni többnyire csak akkor szokás, ha régen várt első gyermek, vagy ha vannak már fiútestvérei. Az „Isten éltesse, nőjön nagyra!” rutint ilyenkor rendszerint egy fiúgyermek születését kívánó formula is kíséri: „Adjon az Isten fiúcskákat is!” Ennek elmaradása azzal a kockázattal jár, hogy a címzett a gratulációt a beszélő kárörvendő attitűdjének, rosszindulatának jelzéseként értelmezi. Lánygyermek születése esetén azoknak a személyeknek a köre is korlátozott, akiktől jó néven veszik a gratulációt: általában csak a szülőkkel vagy a nagyszülőkkel kifejezetten jó,

¹² Az áldomásra való meghívásnak a résztvevői szerepek tekintetében is társadalmi nemek szerint differenciált diskurzus-szabályait itt nem elemzem.

bizalmas viszonyban levő közeli hozzátartozókra terjed ki. Lány születése esetén rendszerint az áldomás is – ritka kivételektől eltekintve – elmarad.

Ha az újszülött kislány harmadik, negyedik lánygyermek a családban, születéséhez gratulálni inzultusnak minősülő aktus, különösen akkor, ha a párnak még nincs fiúgyermek. Ezekben a helyzetekben rendszerint csak akkor reagálnak a gyermekszületés tényére, ha a témát egy érintett családtag vezeti be a társalgásba, egyébként a téma kerülése a helyénvaló viselkedés. Ilyenkor a gratuláció helyett a vigasztalás a társadalmilag elvárt megnyilvánulás, amely rendszerint az apa és az apai nagypapa személyére vonatkozó jókívánságok mellett a fiú születése iránti reményt fejezi ki. Az ilyen helyzetekben helyénvaló nyelvi viselkedésről és a társadalminemi distinkciók fontosságáról Joja, egy negyvenes éveiben járó nagyfalusi fómnji így beszélt.

Joja: „*Na, kãrdjilã tumen njepotica. O lašo Del te feril la!*”. Vaj „*O lašo Del te feril la!*”
The phenã la, kã na-j le šavořã inkã: „O lašo Del te del le vi muršořãh!” Xatjarãh? Vaj
kana kãrdjilã peldavul ekh šavořo, kode inkã majfeder-i! „Nq, kãrdjilã tu baro njepoto! O
lašo Del te feril le! Barjilã tji vica!”

SzA: *The kade sokisejle te phenen, „Barjilã tji vica?”*

Joja: *Igen! Igen!*

SzA: *De atunčig numa, kana muršořo kãrdjol?*

Joja: *Igen!*

SzA: *The kana šejoři-j?*

Joja: *Kana šejoři, kode pheneh, „O lašo Del te feril la, te del tum’ o Del vi muršořãh!”*

SzA: *Te del tum’ o Del vi muršořãh! The kana sîn, mondjuk, trin vadj štar šejořa=*

Joja: *=Ja::j! Kana sîn štar šejořa, the sa šejořa aven! Atunčig majfeder-i te na pheneh*
khanči! „Kade sah kathar o Del, del le o Del vi muršořãh! Ko Del sî dăstul, na ande amaro
del!” Xatjarãh?

SzA: *Akkor či phenav, „O Del te feril la, [the-*

Joja: *[Na:!*

SzA: *Răsîg me phenav, akkor găndin [kã-*

Joja: *[Akkor găndîn kã xolaj- vojihtu! Örvendel! Xatjarãh?*

SzA: *Aha! Akkor inkább či na phenav khanči? (...)*

Joja: *Kode pheneh, „Kade sah le Devlëtar, čeledo-j, ĩpo-j, sastevesti-j, del le o Del vi*
muršořãh!”

SzA: *Del le o Del vi muršořãh! The atunčig aba či xolajven,=*

Joja: *=Na!*

(...)

Joja: *Dal duma kade, kaj te fal lengã sîlăvonen, lengã- lengã paponen, phenã la! Hogy*
Lajinak van négy liánkák, aba naštig pheneh kaj te- sar kãrdjilah e cini šejoři, te pheneh,
„Feril o lašo Del tje njepota!” Hanem kode pheneh, „So te kãrăn, Lajivaje? Kade kamlã o
Del, ko Del-i sakonfelo! Del le o Del vi muršořãh! O lašo Del te feril tje šaveh, the tje
řomeh!”

SzA: *Mhm.*

Joja: *Xatjarã? Majbut peldazature sî, attól függ, milyen emberekkel találkozol. És attól*
függ, kinek van sok liánkák, kinek nincs. Sar so sîn, xatjarã?

SzA: *Aha! Akkor sî te žanav so sîn, (...)*

Joja: *Vi pale majcine manušānde, vi pale majbarānde! Xatjarāh? (...) Če nemzeto kārđjol! Xatjarāh? Milyen nemzetség! Kode pheneh, kakala majbarā nemzetur-j, kade deh duma. Majčorā-j, kode pheneh, „Ašunen! Ko Del-i sakofelo! Del le o Del vi muršorān!” Nq. Aba sar sīn kakala majbarā ōma, kode pheneh, „So žanen te kārān? O lašo Del te feril tje šaveh, tje ōmeh! Del la o Del vi muršorān, ko Del-i sakonfelo!”*

Joja: „Na, született egy lányunokátok. A Jóisten tartsa meg!” Vagy: „A Jóisten éltesse!” És mondjuk, ha még nincs gyermekük ((kisfiuk)): „Adjon a Jóisten fiúcskát ((lit: férfiúcskát)) is!” Érted? Vagy amikor született például egy kisfiú, az aztán még jobb! „Na, lett egy nagy fiúunokád! A Jóisten éltesse! Nőtt ((gyarapodott, folytatódott)) a vicád!”

SzA. És úgy szokták mondani: „Nőtt a vicád?”

Joja: Igen, igen!

SzA. De csak akkor, ha kisfiú született?

Joja: Igen!

SzA. És ha kislány?

Joja: Amikor kislány, azt mondod: „A Jóisten tartsa meg, adjon nektek az Isten kisfiúkat ((lit. ’férfiúcskákat’)) is!”

SzA. Adjon az Isten fiúcskát is! És ha van, mondjuk, három vagy négy kislány-? =

Joja: =Jaaj! Ha van négy lány, és mindegyre csak lányok lesznek! Akkor jobb, ha nem is mondasz semmit! ’Ez Istentől volt ((Isten akarta így)), adjon nekik az Isten kisfiúkat is! Istennél van elég, nem a miénkből ad!’ Érted?

SzA. Akkor nem mondom: ’Az Isten éltesse, [és-

Joja: [Ne:m!

SzA. Ha mondom, akkor ők azt gondolják,[hogy-

Joja: [Akkor gondolják, hogy haragsz- örülsz!

Örvendel! Érted?

SzA. Mhm. Akkor inkább nem is mondok semmit? (...)

Joja: Azt mondod: ’Így volt Istentől, család, ép ((Fem.)), egészséges ((Fem.)), adjon nekik az

Isten fiút is!’

SzA. Adjon nekik az Isten fiút is! És akkor már nem haragszanak, =

Joja: =Nem!

(...)

Joja: Úgy beszéltél, hogy tetsszen a szüleiknek, az ő- az ő nagyapáiknak, mondjuk! *Hogy Lajinak van négy liánkák*, már nem mondhatod, hogy- ahogy született a kislány, nem lehet, hogy azt mondd: ’A Jóisten tartsa meg a lányunokát!’ Hanem azt mondod: ’Mit tehetnétek, Lajivaje ((’Laji felesége’ Voc.))? Így akarta az Isten, Istennél van minden! Adjon nekik az Isten fiúcskát is! Éltesse a Jóisten a fiadat és a férjedet!’

SzA. Mhm.

Joja: Érted? Többféle példa van, *attól függ, milyen emberekkel találkozol! És attól függ, kinek van sok liánkák, kinek nincs!*¹³ Hogy s mint van, érted?

SzA. Aha! Akkor kell tudnom, miük van, (...)

Joja: A kisebb és a nagyobb emberekről is! Érted? (...) Milyen nemzet születik! Érted? Milyen nemzetség! Azt mondod, ezek nagyobb ((magasabb rangú)) nemzetek, így beszélsz. Ha kisebbek ((lit. ’szegényebbek’)), azt mondod: ’Hallgassatok ide! Istennél van minden! Adjon nekik az Isten fiúcskákat is!’ Na! Ahogy már ezek a fontosabb emberek ((lit. ’nagy cigányok’)) vannak, nekik úgy mondod: ’Mit tudjatok csinálni? A Jóisten tartsa meg a fiadat, a férjedet! Ad az Isten fiúcskákat is, Istennél van minden!’

¹³ A dőlt betűs szedés Joja magyarul mondott megnyilatkozásait jelöli.

1.2.2. Testkép, tisztátalanság és társadalmi nem

A gábor közösségekben – csakúgy, mint számos más roma etnikai csoportban – a testképpel, a szexualitással, a biológiai termékenységével, valamint a tisztasággal és a tisztátalansággal (*marhime*) kapcsolatos vélekedések és normák komplex ideológiát alkotnak. Ez a naturalizáló, a társadalmi különbségeket biológiai különbségekkel magyarázó ideológia megnyilvánul a számos hétköznapi gyakorlatot (pl. térhasználat, mosás, tisztálkodás, öltözködés, beszéd) érintő társadalmi kontrollban, és hozzájárul a nemek közötti státuskülönbség létrehozásához és racionalizálásához is.

A romákkal foglalkozó kulturális antropológiai kutatások – különösen az 1970-es és 80-as években – a tisztaság és a tisztátalanság fogalmának és társadalmi funkcióinak vizsgálatára jelentős figyelmet fordítottak, ezért a témáról bőséges szakirodalom áll rendelkezésre. (Ld. Miller 1975, Okely 1983: 77-104, 201-214, 1996; Rao 1996, Salo és Salo 1977: 115-140, Silverman 1981, Sutherland 1975: 255-287 stb.) Ez a „*pollution studies*” irányzat, amint arra Prónai (1995: 63-64) rámutatott, kapcsolódik a Mary Douglas (1966) *Purity and Danger* című munkája által inspirált antropológiai tradícióhoz. Ez a megközelítés az emberi testet a társadalom kicsinyített másának tekinti, és úgy véli, hogy a testtel-testiséggel kapcsolatos koncepciók vizsgálatán keresztül közelebb juthatunk a társadalmi viszonyok, így például az etnikai csoporton belüli (pl. a társadalmi nemek közötti) és a csoportközi (romák és gázsók közötti) határokat létrehozó folyamatok megértéséhez is. Míg az amerikai és nyugat-európai romák és travellerek tisztasággal-tisztátalansággal kapcsolatos elképzeléseiről és gyakorlatairól az említett munkáknak köszönhetően viszonylag sokat tudunk, közép- és kelet-európai roma közösségekben jóval kevesebb kutatás érintette ezt a témát (ld. például Stewart 1994: 207-240, 1997: 204-231; Berta 2004, 2005).¹⁴

A társadalmi nemek közötti státuskülönbség gábor roma ideológiáját vizsgáló tanulmányában Berta (2005) részletes elemzést ad a tisztasággal és a tisztátalansággal kapcsolatos ideológiáról és gyakorlatokról is. Elemzése a nagyfalusi gábor közösségben

¹⁴ Az említett munkák (Okely 1983, 1996 és Rao 1996 kivételével) különböző vlah romani változatokat beszélő („oláh cigány”) közösségeket vizsgáltak. Nem vlah roma közösségek tisztaság-értelmezéseiről és annak társadalmi nemi vonatkozásairól (ld. Blasco 1999: 63-131, Horváth 2002: 279-289, Kovai 2006) szintén keveset tudunk.

végzett terepmunka tapasztalatain alapul, és számos esetleírást is közöl. Ezért itt csak néhány – a később tárgyalt diszkurzív aspektusok megértése szempontjából fontos – összefüggés említésére szorítkozom.

A gáborok a szennyeződés két eltérő minőségét különböztetik meg. A szennyeződés egyes formái a piszok (*mel*) kategóriájába tartoznak: például ha valami poros, sáros vagy ételfoltos lesz, pusztán *mel*alának, piszkosnak minősül. A *mel* értelemben vett szennyeződés tisztítással, mosással, mosakodással eltávolítható. A szennyeződés szimbolikus formái, amelyeket úgy tekintenek, hogy tisztítási-mosási eljárásokkal nem szüntethetők meg, az alsótesttel, a szexualitással, szüléssel és a kiválasztás testi folyamataival kapcsolatosak. Erre a tisztátalanságra a gáborok változatában a *marhime* 'szennyezett, tisztátalan' terminus utal.

A tisztaság és a tisztátalanság e felfogása a testtel kapcsolatos elképzelésekben is megjelenik. A gáborok – akárcsak sok más roma csoport – alapvető fontosságúnak tartják az emberi test tiszta és tisztátalan részeinek elválasztását. A testet a deréktól (*maškar*) felfelé tisztának (*vužo*), attól lejjebb tisztátalannak tekintik. A legtisztább testrész a fej (*šoro*), amíg az alsó testtájon a leginkább tisztátalannak azok a részek számítanak, amelyek funkciói a szexualitással, biológiai reprodukcióval és a kiválasztással kapcsolatosak. A leginkább tisztátalannak tekintett testrészek – legalábbis a szexuálisan aktív korúak esetében – a genitáliák.

A szimbolikus értelemben vett tisztaság és tisztátalanság olyan állapot, amelyet a szexualitáshoz és a biológiai produktivitáshoz való viszony változásával párhuzamosan változónak tekintenek. A gyermekeket – a fiúkat és a lányokat egyaránt – a biológiai produktivitás eléréséig tisztának tekintik. Ezen az életszakaszon belül is van azonban egy cezúra: addig, amíg a gyermekek kicsik, saját külön fürdőkádjuk van, és nem használják a felnőttek által látogatott illemhelyet, teljesen tisztának minősülnek. Testüket ugyanabban a vízben moshatják és akár egyetlen nagy, számukra elkülönített fürdőlepedőbe törölhetik. A gyermekruhákat ekkor rendszerint a felnőttektől elkülönítve, külön edényben és vízben mossák. Amint a gyerekek maguk is a felnőttek által használt illemhelyet kezdi használni, ez a gyakorlat megváltozik: felsőtestüket, különösen fejüket nem moshatják már olyan vízben, amely alsótestükkel érintkezett, és akárcsak a felnőtteknek, nekik is két külön törölközőt és szappant kell használniuk, egyet a felsőtestre (*mohko merindari* 'arctörölköző'), egyet az alsótestre (*po tešto*). (Részletesen lásd Berta 2005). A törölközők példája segít megvilágítani a tisztátalanság két különböző értelmezését. Az arc- és a testtörölközőket, akárcsak a felső és az alsótesttel érintkező ruhákat a főmunka a mosásnál is

elkülönítik, nem mossák együtt. A mosással a testtörölköző csak fizikai értelemben tisztítható meg, szimbolikusan nem: az a törölköző, amelyet egyszer már testtörölközőként használtak, mosás után sem válhat a felsőtestre használható, azaz szimbolikus értelemben is tiszta (nem *marhime*) arctörölközővé. A frissen mosott testtörölköző, bár nem piszkos (*na-j melalo*), szimbolikusan mégsem tiszta (*na-j vužo*). Az alsó- és a felsőtest gondos elkülönítését számos más gyakorlat, például az öltözködés is támogatja¹⁵.

A biológiai termékenység kezdetétől (a lányoknál a menstruáció megérkezésétől) annak lezárultáig mindkét nem tagjai potenciálisan tisztátalannak számítanak. Az alsó és a felsőtest elválasztására, a tiszta és a tisztátalan dolgok elkülönítésére ebben az életszakaszban mindkét nem tagjainak fokozottan ügyelniük kell, a felnőtt, szexuálisan aktív korú férfiak és nők tisztasága között e tekintetben nincs különbség. A gábor közösségek tisztasággal kapcsolatos ideológiájában a nőkhöz ezen felül egyfajta többlet-tisztátalanság társul: a biológiai reprodukcióval összefüggő testi folyamatok (menstruáció, szülés) miatt a nőket mindkét nem tagjai tisztátalanabbnak tekintik a férfiaknál. A nők életében a leginkább tisztátalan állapotoknak a menstruáció és a gyermekágyi periódus idejét tekintik, ezt jelzik az ezekben az időszakokban életbe lépő viselkedési, térhasználati korlátozások is¹⁶.

Ez az ideológia a fokozott tisztátalanságot a nőkhöz társítja, női tulajdonságnak tekinti, és a tisztasághoz való eltérő viszonyt alapul véve társadalmi oppozíciót hoz létre. (Ez az oppozíció így írható le: férfiak : nők = a tisztátalanság alapállapota : fokozott tisztátalanság). Ennek a dichotomizáló ideológiának a

¹⁵ Sem a fómok, sem a fómnik nem hordanak hosszú, csípő alá érő pulóvert vagy kabátot, és az asszonyok nem viselnek egybe szabott ruhát (Stewart 1994: 212). A nagylányok és az asszonyok nem hordanak nadrágot sem, az elfogadott viselet, a *romani mōda* 'roma divat' számukra a blúz és a lábat teljesen eltakaró, bokáig érő, színes, mintás anyagból varrott hosszú rakott szoknya (*řotje*), amely alatt alsószoknyát (*podje*), fölötte pedig a szoknyával azonos szabású és hosszúságú kötényt (*krătınca*) viselnek. A kötény funkciója a romáknál éppen ellenkező, mint a gázsóknál: nem az alatta viselt ruhát védi a házimunkával járó esetleges szennyeződéstől, hanem a munkafolyamatok és az azok során használt tárgyak, például a főzőedények és az étel szimbolikus értelemben vett tisztaságát hivatott biztosítani, oly módon, hogy óvja azokat a fómni alsótestét fedő szoknyával való érintkezéstől (ld. Okely 1983).

¹⁶ Például a menstruáló nőről úgy vélik, hogy nemcsak az érintés által, hanem pusztán az udvarra belépve is beszennyezheti, megbetegítheti a hathétben levő újszülöttet, ezért a biológiailag produktív korú nők látogatását (gázsikét és fómnikét egyaránt) igyekeznek korlátozni vagy legalábbis ellenőrzés alatt tartani ebben a periódusban. Egyes családokban a feleség a menstruáció idején nem ül be férje autójába, nehogy szimbolikus értelemben beszennyezze azt, és elvegye férje üzleti szerencséjét. Vannak fómnik, akik ilyenkor tartózkodnak az imaház-látogatástól is. A gyermekágyi periódusban levő nő nem mehet az udvaron kívül, nem húzhat vizet a kútból, nem készíthet ételt férjén és gyermekein kívül más fómoknak. Ugyancsak a szülésnek tulajdonított intenzív tisztátalanság miatt az apás szülés is elképzelhetetlen a fómok és fómnik számára. A gyermek születése utáni hathetes időszakban a férj és a feleség külön ágyban, sőt, ha erre lehetőség van, külön szobában is alszanak stb.

naturalizálásban rejlik a hatalma: a biológiai különbségeket arra használja fel, hogy segítségükkel megmagyarázza, racionalizálja a társadalmi nemek aszimmetrikus viszonyát. A férfiak és a nők közötti státuskülönbséget így nem társadalmi konstrukciónak, hanem a dolgok természetes, biológiai okok által meghatározott „rendjének” tünteti fel. Ezzel hozzájárul a biológiailag produktív korú nőkkel szemben támasztott viselkedési normák legitimálásához is.

A nőkhöz társított többlet-tisztátalanságnak szerepe van a térhasználati minták alakításában és a térhasználat mint társadalmi gyakorlat racionalizálásában is. Általában minden olyan testtartást és térhasználati elrendezést illetlennek és kerülendőnek tekintenek, amelyben egy nő olyan helyzetbe kerül, hogy egy férfi közelében hátat kelljen fordítania. Ezért például rendszerint a férfiak mennek elől, mögöttük néhány lépés távolságra az asszonyok, ezért lépnek be elsőként a fomok az ajtón, és csak utánuk a fomnjk, és ezért nem ülnek a fomnjk férjük mellé, a vezető melletti ülésre akkor, ha más férfi is utazik az autóban. Bár a gázsó etikett perspektívájából ezek az elrendezések udvariatságnak tűnhetnek, a vizsgált roma közösségekben épp ellenkező a jelentésük: ezek a térhasználati minták a tartózkodó tisztelet és a kifinomult, társadalmi mineminek megfelelő viselkedés megnyilvánulásai.

A társadalmi minemileg értelmezett tisztátalansági ideológia az interetnikus terek használatát, például az imaházi ülésrendet és bizonyos imaházi tevékenységekben való részvétel mintáit is befolyásolja. Többek szerint részben ez az oka annak, hogy fomnjk nem vesznek részt az imaházi kórusban: a szólamok elhelyezkedése miatt ez ugyanis olyan helyzetet eredményezne, hogy közvetlenül idegen fomok előtt, nekik hátat fordítva kellene állniuk. Bár az adventista imaházban nincsenek elkülönített, férfiak vagy nők számára fenntartott terek (pl. férfi vagy női padosorok), az ülésrendben kevésbé feltűnő módon ugyan, de érvényesülnek a romák társadalmi minemileg értelmezett térhasználati mintái. Az újonnan érkezők ugyanis rendszerint ügyelnek arra, hogy úgy foglaljanak helyet, hogy egy férfi előtt ne üljön biológiailag produktív korú nő (nagylány vagy fomnji).

A *marhime*-ideológia társadalmi minemileg értelmezett, térhasználatot befolyásoló aspektusának tekinthető az újévi házelhagyás tilalma is, amely a nőkre vonatkozik. Újév napján a roma háztartásokban az asszonyok nem szívesen látott vendégek, mert úgy vélik, hogy nem lesz szerencsés az újév a házigazdák számára, ha annak első napja nők látogatásával és gratulációjával kezdődik. A férfiak látogatását és jókívánságait viszont szívesen fogadják és visznozzák. (Ez a tilalom még családon belül is érvényes, például a

fiaival egy udvaron, de külön házrészben élő anya sem megy át fiaihoz, ahogyan a fiúk feleségei, a „menyek” is kerülnek néhány napig apósuk és anyósuk lakrészét.) Amint a fenti példa is mutatja, a férfiak és a nők közötti státuskülönbséget racionalizáló ideológia ismét a dichotomizáláshoz folyamodik: a szerencse fogalmát a férfiakhoz kapcsolja, a nőket viszont a szerencse elvételének képességével ruházza fel¹⁷.

A tisztasággal-tisztátalansággal kapcsolatos kulturális ideológiának vannak diszkurzív, a nyelvi viselkedést és annak értékelését befolyásoló aspektusai is, amelyek részét képezik a társadalmilag helyénvaló interakciós viselkedéssel kapcsolatos, gyakran morális terminusokban (*či perelpe* 'nem illik', *lažavo-j* 'szégyen') megfogalmazott elvárásoknak.

A *marhime*-ideológia diszkurzív aspektusának tekinthetők azok az elvárások, amelyek révén a „szennyező szavak” használatát igyekeznek kontrollálni. A romák az alsótest, a szexualitás, a biológiai produktivitás témájához társított kifejezéseket vulgárisnak (*prostije* lit. 'parasztosság'), illetlennek, trágárságnak (*čufo duma* 'csúf beszéd') minősítik, ezért kerülendőnek vagy eufemizmusokkal helyettesítendőnek tekintik. Az e témákról való beszéd különösen a vegyes nemű interakcióban, és/vagy olyan személyek jelenlétében kíván nagy körültekintést, akihez a beszélőt tiszteleti viszony fűzi, „aki előtt szégyelli magát” (*kahtar lažalpe*). A romák közötti interakcióban – hacsak nem a címzett inzultálása vagy ugratása a cél – a testiséggel, szexualitással, biológiai termékenységével kapcsolatos megnyilatkozások a tisztátalansággal kapcsolatos asszociációk miatt jóvátevést kívánnak.

A jóvátevés (*repair work*) „olyan stratégiák (bocsánatkérés, mentegetőzés, indoklás, önvád stb.) együttese, amelyeket akkor szokás alkalmazni, amikor a cselekedet az adott szituációban túllépi a közösség által elfogadott társas normákat, és a cselekvő felelőssé tehető a szóban forgó cselekedetért. (...) A jóvátevés mint a társas kép fenntartásának és a normaszegő viselkedés igazolásának eszköze természetesen közösségi elvárások és kulturális értékek tükrözője, beleértve a nemekre vonatkozó feltevéseket is” (Suszczyńska

¹⁷ A beszennyezés és a szerencse elvételének képessége más helyzetekben is a nőkhöz kapcsolódik. A menstruáló vagy a gyermekágyi periódusban levő nőkre bizonyos helyzetekben úgy tekintenek, hogy érintésük vagy akár csupán jelenlétük is beszennyezheti a gyermekeket és a férfiakat, és elveheti a férfiak üzleti szerencsáját. Gyakori, hogy az üzleti siker elpártolása mögött női hűtlenséget sejtjenek, és ilyenkor előfordul, hogy kérdőre vonják vagy megesketik a menyeket arra, hogy nem vétettek a házastársi hűség ellen.

2003: 255-56). A jóvátevés mint nyelvi viselkedés számunkra itt most éppen a társadalmi aspektusok miatt érdekes.

Amint az alábbi interjúrészletekből is láthatjuk, a romák számára olyan megnyilatkozások is alkalmasak a biológiai produktivitással kapcsolatos asszociációk felidézésére, amelyek mások (pl. a magyar vagy a román környezet) számára csak közvetett módon kapcsolódnak ehhez a témához, vagy egyáltalán nincs ilyen konnotációjuk. Ilyen például a nők életkorára vagy a fennálló házassági/élettartási kapcsolat időtartamára utalás, a nők esetében a láb említése, vagy az alsótesttel érintkező tárgyakra (pl. alsónemű, kúp, egészségügyi betét), és a reprodukciós funkciókhoz kötődő gyógyszerekre (fogamzásgátlók, potencianövelők) utalás stb. Az ilyen tárgyak beszerzése és tárolása rendszerint éppúgy jelentős körülményt kíván, mint a róluk való beszéd. Ezzel kapcsolatban álljon itt egy eset, amelynek kutatótársam és én magam is aktív résztvevői voltunk.

Az 1990-es évek végén, amikor terepmunkánkat kezdtük, a kelet-európai gyógyszerpiacon újdonságnak számítottak a potencianövelő gyógyszerek, és ennek következtében csak nehezen és drágán lehetett beszerezni azokat. Ez a viszonylagos ritkaság tette keresett, alkalmasint ajándéknak minősülő árucikké ezeket a gyógyszereket. Ez teszi érthetővé, hogy egy gábor fóm egy családjának rendszeresen munkát adó gázsó tisztviselő szívességét miért szerette volna oly módon is viszonzni, hogy megígérte neki, hogy beszerez számára egy bizonyos potencianövelő gyógyszert, akkor, amikor ez még nehezen elérhetőnek számított Romániában. Ezt a tervét a mi közreműködésünkkel látta a legegyszerűbben megvalósíthatónak, mivel így elkerülhette azt, hogy neki vagy egy családtagjának orvoshoz kelljen fordulnia, hogy panaszt színlelve receptet szerezzen, illetve kivédte annak kockázatát, hogy esetleg meglátják őt más fómok, amikor a patikában vagy a feketepiacon megrendeli vagy megvásárolja a gyógyszert. A téma említésével járó szégyen mértékét mi sem jelzi jobban, mint az, hogy kérését még nekünk, gázsóknak sem merte szóban, szemtől szembe megfogalmazni. Ehelyett Magyarországra indulásunk előtt, amikor már útra készen az autóban ültünk, váratlanul kezünkbe nyomott egy apró, gondosan összehajtott cédulát, amin ez állt: „TITOK”. Önmagát megátkozva megkért arra, hogy a cédulát csak otthon, Magyarországon bontsuk ki. A cédula belsején ez állt: „1 pastilla Viagra”. Ez a helyzet az írás egy sajátos funkciójára is rávilágít. A fóm az írás médiuma által biztosított távolságot és közvetettséget használta fel arra, hogy mérsékelje azt az arcvesztést és szégyent, amit a szóbeli kommunikációban ennek a kérésnek a kimondása az ő – saját kultúrájának interakciós normáit alapul vevő – értelmezése szerint jelentett volna.

Azokban a helyzetekben, amikor az e témáról való beszéd nem elkerülhető, a

jóvátevés rendszerint bocsánatkérést, és különféle, a címzett tisztaságának és szerencséjének megóvását vagy javainak gyarapodását kívánó beszédrutinokat tartalmaz. Így például a gyermek születésének hírére rendszerint az alábbi jóvátevő formula kíséretében szokták közölni: „*Te jertih, baxt del tu o Del, sîn la savoro/šejoří!*” 'Bocsáss meg, szerencsét adjon neked az Isten, van egy fiacskája/leánykája!' A jóvátevő formula kidolgozottsága rendszerint a társas kontextustól, a résztvevők közötti társas relációk értékelésétől függ. Férfiak közötti társalgásban, vagy női beszélő–férfi címzett reláció esetén, valamint általában olyan helyzetekben, ahol a résztvevők közötti viszonyt a státuskülönbség és/vagy társas távolság jellemzi, nemcsak a bocsánatkérés (*te jertih* 'bocsáss meg'), hanem az azt kísérő jókívánságok használata is elvárt. Az alábbi interjúrészlet, amelyben egy ötvenes éveiben járó rom és felesége a jóvátevésről beszél, jól mutatja, hogy a romák morális és társadalmi kategóriákban gondolkodnak a testről, a biológiai produktivitásról és az azzal kapcsolatos asszociációkat felidéző beszédéről.

Férj: (...) *°ekh žuvli na-j slobodo te anelpe aminte angl' ol roma°, angl'ol murš! Kă savi žuvli anelpe aminte, na-j slobodo, kode na-j šukar, na-j, na-j [heješo, =*

Feleség: *[Prasan la!*

Férj: *kaj ek žuvli peh te anel aminte pehkă- ertih? Na-j šukar! ((BP-hez fordulva)) (...) Kana varăso fejezih avri kă pheneh varăso pe:- so či trubusardo, kă na-j heješo, the kode pheneh, „Te jertin, te na xajil tumari baxt, kaj pomenij, mîri žuvli nasvali sah”, vadj varăso- (...) Vadj kărdjilah ekh savoro vaj ek šejoří, „Te jertin, te na xajil tumari baxt!”. Tehát ande kode mangăn jertare kă kade dekathar e žuvli avel! (...) O vokošo manuș na pominil ol melale dume!”*

Férj: (...) *°egy asszony nem szabad, hogy említse magát a romák előtt°, a férfiak előtt! Mert amelyik asszony említi magát, nem szabad, az nem szép, nem, [nem helyes=*

Feleség: *[Kicsúfolják.*

Férj: *=hogy egy asszony magát említse- érted? Nem szép ((dolog))! ((BP-hez fordulva)) (...) Amikor valami olyasmit fejezel ki, hogy mondasz valamit- amit nem kellett volna, mert nem helyes, és azt mondod: „Bocsássatok meg, ne vesszen el a szerencsétek, hogy említsem, a feleségem beteg volt”, vagy valami- (...) Vagy született egy fiúcska vagy egy leánya: „Bocsássatok meg, ne vesszen el a szerencsétek!”. Tehát azért kérnek bocsánatot, mert ez a nőtől jön! (...) Az okos ember nem említi a piszkos szavakat!*

Az alábbi diskurzusrészlet rávilágít arra, hogy a gábor közösségekben a jóvátevés helyzetnek megfelelő használata milyen finom társadalmi distinkciókat igényel.

Pușen la, „Sode bărsengi-j e šejoří?” „Apoj, te jertin, deșuștar vaj deșupanž.” Ertih? Kade-j. (...) Aba te pușenah le savorăhkă bărs, kothe na maj phenen: te jertin (...) de aba pe la šejořakă bărs te pușenah, kode phenen, „Te jertin”— p' ekh žuvli, žuvli, žuvli-j. (...)

Pal'o muršoŕo aba na. "Sode bāršāngo-j tjo šavoŕo-j?" Phenen, „Dešuštar” vadj „dešupanž”, kothe na maj phenen, te jertin! P' ekh muršoŕo! De p'ol šejoŕa aba kode phenen, te jertin, koccom-i. V' othe ekh tisteššego, ekh alazatoššago!”

Kérdezik: „Hány éves a leánykád?” „Hát, bocsássatok meg, tizennégy, vagy tizenöt!” Érted? Így van. (...) Ha viszont a fiúgyermek korát kérdeznék, ott már nem mondják: bocsássatok meg (...) de a leánykák korát ha kérdezik, azt mondják: „Bocsássatok meg” – ((mert)) nőről, nőről van szó, ((mert)) nő. (...) A fiúgyermek esetében már nem. „Hány éves a fiacskád?” Mondják: „Tizennégy” vagy „tizenöt”, ott már nem mondják, hogy bocsássatok meg! A fiúgyermek esetében. De a leánykákról már azt mondják, bocsássatok meg, ennyi. Ott is egy tisztesség, egy alázatosság ((van)).

A bocsánatkérő és más jóvátevő formulák voltaképpen olyan beszédrutinok, amelyek a résztvevők társas képének, arcának¹⁸ fenntartását szolgálják (Suszczyńska 2003). A fenti formulák használata egyrészt a címzett és más hallgatók arcának szimbolikus beszennyezéseként értelmezett nyelvi viselkedéseket orvosló, szimbolikus kompenzáló aktusnak tekinthetők. Azt, hogy a romák bizonyos helyzetekben szennyező képességet tulajdonítanak a szavaknak, azaz szimbolikus arcszennyezésként értelmezik a *marhime*-ideológiával összefüggő nyelvi tabuk megsértését, alátámasztják az arc és a tisztaság fogalmára expliciten utaló jóvátevő formulák is. Lád például: „*Te jertij, t'el vuži tji faca the tjo khār, ...*” 'Bocsáss meg, legyen tiszta a te arcod és a házad, ...', vagy: „*Te jertisarah, the te jertil la vi kodo vužo šavoŕo, ...*” 'Bocsássuk meg, és bocsássa meg az a tiszta gyermek is,...' Ez utóbbi formula egyértelműen utal arra, hogy a romák nyelvi ideológiája a „piszkos szavak” használatát a fültanúként jelenlevő kisgyermek szimbolikus tisztaságát sértő, ezért jóvátevést igénylő nyelvi viselkedésnek tekintik.

A jóvátevő formulák ugyanakkor a beszélő társas képének fenntartását is szolgálják: e formulák helyzetnek megfelelő használatát rendszerint olyan interakciós viselkedésként értelmezik, amellyel a beszélő tanújelét adja megfelelően elsajátított és kifinomult társas készségeinek. Ez utóbbi értelmezés példái az olyan dicsérő formulák, amelyeket a romák a nyelvi viselkedés társadalmi helyénvalóságának értékelésére használnak: „*Dičolpe kã če iškola sah leh/la khārã*” 'Meglátszik, hogy milyen iskolája volt otthon', „*Meg-i lehkã jefta ostajure de khāral*” 'Megvan a hét osztálya otthonról' stb. (Ezek a metanyelvi, értékelő

¹⁸ A társas kép, az arc (*face*) fogalmának goffmani (1967) értelmezését használom, mivel az nagyobb hangsúlyt helyez a társas aspektusokra, mint Brown és Levinson (1978, 1987) individuum-centrikus udvariasság-elméletének arc-fogalma (ld. Bargiela-Chiappini 2003). Az *arc* az interakcióban realizálódó, mások részvételétől és értékelésétől függő, ezért változó és sérülékeny énkép. Goffman elmélete az arc nyilvános és társadalmi természetét hangsúlyozza („a társadalomtól kölcsönkapott arc”): az arc nem az egyén tulajdona, hanem az interakcióban létrehozott és felügyelt társas konstrukció. Az arc munka a társas kép megalkotására, fenntartására vagy megkérdőjelezésére irányuló interakciós tevékenység.

megnyilatkozások az arcmunkának arra az aspektusára vonatkoznak, amelyet Goffman (1967: 77-84) a *demeanor* fogalommal ír le.)

Amint azt később látni fogjuk, a tisztasággal-tisztátalansággal kapcsolatos társadalmileg értelmezett ideológia a feltételesátok-használat nyelvi ideológiájára és az általa befolyásolt nyelvi gyakorlatra is hatást gyakorol. Bizonyos helyzetekben a feltételesátok-formulák értelmezését, az egyes formula-formák (pl. a referens) megválasztását, és az egyes formulákhoz való hozzáférés lehetőségeit is befolyásolja.

1.3. Összegzés

A „három falu” gábor roma közösségeiben a „társadalmi nemek rendjét” támogató gender-ideológiában a férfiak és a nők viszonya asszimmetrikus, férfi-dominanciával jellemzett társadalmi elrendezés. A fejezetben bemutattam, hogy az apai ági leszármazásnak tulajdonított társadalmi jelentőség hogyan járul hozzá a társadalmi különbségek, így például a társadalmi nemek közötti státuskülönbség létrehozásához, majd a tisztaság és a tisztátalanság roma koncepciójának néhány társadalmi aspektusát elemeztem.

A romák társadalmi nemek viszonyával kapcsolatos elképzeléseiben számos példát láthattunk a gender-ideológiákban gyakori dichotomizációra: a férfiak és a nők viszonyát oppozíciók segítségével jelenítik meg, illetve magyarázzák.

A dichotomizáló, esszencializáló szemléletet, különösen a társadalmi nem és a nyelv kapcsolatát vizsgáló szakirodalomban sokan bírálták (ld. Talbot 2005). Amint azonban arra Bucholtz és Hall (2004) felhívják a figyelmet, fontos megkülönböztetni az esszencializálást és a dichotomizálást mint etnográfiai ténytet attól a helyzettől, amikor az említett stratégiák az elemző szemléletmódját jellemzik. A fejezetben vizsgált társadalmi nemek dichotómiái etnográfiai tények, azaz a vizsgált társadalmi csoport által létrehozott, annak tagjai számára jelentéssel és jelentőséggel rendelkező oppozíciók, amelyek mint társadalmi valóságot konstruáló és értelmező stratégiák érdekesek számunkra.

A társadalmi nemek ideológia az oppozíciók felhasználásával a férfiak és a nők viszonyát számos helyzetben jellemző aszimmetriát magától értetődő, ésszerű elrendezésnek mutatja be, azaz a dichotomizációnak jelentős szerepe van a nemek közötti státuskülönbség racionalizálásában.

A tisztaság-tisztátalanság oppozíció köré szerveződő ideológia naturalizálja, biológiai különbségekre vezeti vissza a társadalmi nemek közötti státuskülönbséget, azaz biológiailag, nem pedig társadalmi konvenciók által meghatározott viszonyként értelmezi a

férfiak és a nők viszonyát. A társadalmi különbségek naturalizálása következtében a társadalmi gyakorlatok (pl. térhasználat, öltözködés, mosás, diskurzus stb.) szabályozásában és értékelésében szerepet játszó társadalmi nemileg értelmezett elvárások is magától értetődő, magyarázatra nem szoruló elveknek, az ezekkel összhangban levő gyakorlatok pedig a dolgok természetes rendjébe illeszkedő cselekvéseknek tűnnek. Ezek a naturalizáló és racionalizáló stratégiák a („társadalmi nemek rendjét” nem a résztvevők mint társadalmi ágensek által alakított viszonyként, hanem attól független, készen kapott, részben biológiaiilag meghatározott struktúráként értelmezik).

Irodalom

- Bargiela-Chiappini, Francesca (2003), Face and politeness: new (insights) for old (concepts). *Journal of Pragmatics* 35: 1453–1469.
- Barrett, Rusty (1999), Indexing Poliphonous Identity in the Speech of American Drag Queens. In: Bucholtz, M. – Liang, A. C. – Sutton, L. (szerk), *Reinventing Identities: The Gendered Self in Discourse*. New York, Oxford University Press. 313–331.
- Berta Péter (2004), „Bolond vagy, Jankó? Leányka kell neked?” Nemek közötti státuskülönbség, patrilinearitás és apatársi szövetség egy erdélyi roma közösségben. In: Borsos Balázs – Szarvas Zsuzsa – Vargyas Gábor (szerk), *Fehéren, feketén. Varsánytól Rititiig. Tanulmányok Sárkány Mihály tiszteletére*. L'Harmattan, Budapest. II. kötet. 9–37.
- Berta Péter (2005), A társadalmi nemek közötti státuskülönbség ideológiái egy erdélyi roma közösségben. In: Vargyas Gábor (szerk), *Ethno-lore XXII. Az MTA Néprajzi Kutatóintézetének évkönyve*. Akadémiai, Budapest. 71–154.
- Berta Péter (2007), Ethnicisation of value – the value of ethnicity. The prestige-item economy as a performance of ethnic identity among the Gabor of Transylvania (Romania). *Romani Studies* 17(1): 31–65.
- Berta Péter (2009), Materialising ethnicity: Commodity fetishism and symbolic re-creation of objects among the Gabor Roma (Romania). *Social Anthropology* 17(2): 184–197.
- Berta Péter (2010), Az etnicizált fogyasztói ízlés politikája. Moralizáló diskurzusok, jelentésdefiníciós küzdelmek és a gábor presztízstárgy-gazdaság. In Feischmidt Margit (szerk.), *Etnicitás. Különbségteremtő társadalom*. Budapest: MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet – Gondolat Kiadó. 236–253.
- Berta Péter (2012), Presztízsfogyasztás és házasságpolitika – egy gábor roma használtcikk társadalmi karrierjének tükrében (2000–2012). In: Berta Péter (szerk.): *Használtcikk-kultúrák. Ideológiák, gyakorlatok és értelmezői közösségek*. Budapest: MTA BTK Néprajztudományi Intézet. 85–138.
- Berta Péter (2014), *Fogyasztás, hírnév, politika. Az erdélyi gábor romák presztízsgazdasága*, Budapest, MTA BTK Néprajztudományi Intézet.
- Besnier, Niko (2005), Crossing Genders, Mixing Languages: The Linguistic Construction of Transgenderism in Tonga. In: Holmes, J. – Meyerhoff, M. (szerk), *The Handbook of Language and Gender*. Blackwell, Oxford. 279–301.
- Bing, Janet M. – Bergvall, Victoria L. (1998), The Question of Questions: Beyond Binary Thinking. In: Coates, J. (szerk), *Language and Gender*. Blackwell, Oxford. 495–510.

- Blasco, Paloma Gay Y (1999), *Gypsies in Madrid. Sex, Gender and the Performance of Identity*. Oxford, Berg.
- Bourdieu, Pierre (1977), *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre (1991), *Language and Symbolic Power*. Cambridge MA, Harvard University Press.
- Brown, Penelope – Levinson, Stephen (1978), Universals in language use: Politeness phenomena. In: Goody, E. N. (szerk), *Questions and politeness*. Cambridge University Press, Cambridge. 56–290.
- Brown, Penelope – Levinson, Stephen (1987), *Politeness: Some universals in language usage*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Bucholtz, Mary (1999), „Why be normal?": Language and identity practices in a community of nerd girls. *Language in Society* 28: 203–224.
- Bucholtz, Mary (2001), „Minek legyenek normális?" Nyelvi és identitásgyakorlatok külön lányok közösségében. *Replika* 45–46: 191–211.
- Bucholtz, Mary – Hall, Kira (2004), Language and Identity. In: Duranti, Alessandro (szerk), *A Companion to Linguistic Anthropology*. Blackwell, Oxford. 367–394.
- Cameron, Deborah (1990), Demithologizing Sociolinguistics: Why Language Does Not Reflect Society. In: Joseph, J. E. – Taylor, T. J. (szerk), *Ideologies of Language*. Routledge, London. 79–93.
- Cameron, Deborah (2005), Gender and Language Ideologies. In: Holmes, Janet – Meyerhoff, Miriam (szerk), *The Handbook of Language and Gender*. Blackwell, Oxford. 447–467
- Certeau, Michel De (1984), *The Practice of Everyday Life*. Berkeley, University of California Press.
- Eckert, Penelope – McConnell-Ginet, Sally (1992), Think practically and look locally: Language and gender as community based practice. *Annual Review of Anthropology* 21: 461–90.
- Eckert, Penelope – McConnell-Ginet, Sally (1999), New generalizations and explanations in language and gender research. *Language in Society* 28: 185–202.
- Eckert, Penelope – McConnell-Ginet, Sally (2003), *Language and Gender*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Gal, Susan (2001), Beszéd és hallgatás között. *Replika* 45–46: 163–190.
- Goffman, Erving (1967), *Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behavior*. Anchor Books, New York.
- Holmes, Janet – Meyerhoff, Miriam (1999), The Community of Practice: Theories and methodologies in language and gender research. *Language in Society* 28: 173–184.
- Horváth Kata (2002), „Gyertek ki nálunk, hogy jobban megismerjük egymást!" Epizódok egy falusi magyarcigány közösség életéből. Antropológiai esettanulmány. In: Kovács Nóra – Szarka László (szerk), *Tér és terep. Tanulmányok az etnicitás és identitás kérdésköréből*. Akadémiai Kiadó, Budapest. 241–327.
- Huszár Ágnes (2006), Hogyan nem érdemes kutatni a női és a férfi kommunikáció közötti különbségeket? In: Kegyesné Szekeres Erika – Simigné Fenyő Sarolta (szerk), *Sokszínű nyelvészet. Alkalmazott nyelvészeti gender-kutatás II*. Miskolci Egyetem Alkalmazott Nyelvészeti Tanszék, Miskolc. 15–38.
- Kovai Cecília (2006), Nemek határain. Pár gondolat a nemekről és a hatalomról. In: Prónai Csaba (szerk), *Cigány világok Európában*. Nyitott Könyvműhely, Budapest. 196–208.
- McElhinny, Bonnie (2005), Theorizing Gender in Sociolinguistics and Linguistic Anthropology. In: Holmes, J. – Meyerhoff, M. (szerk), *The Handbook of Language and Gender*. Blackwell, Oxford. 21–42.

- Miller, Carol (1975), American Rom and the Ideology of Defilement. In: Rehfisch, Farnham (szerk), *Gypsies, Tinkers and other Travellers*. Academic Press, London. 41–54.
- Mills, Sarah (2003), *Gender and Politeness*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Mills, Sara (2005), Gender and Impoliteness. *Journal of Politeness Research* 1: 263–280.
- Okely, Judith (1983), „Gypsy women.” In: *The Traveller-Gypsies*. Cambridge University Press, Cambridge. 201–214.
- Okely, Judith (1996), Gypsy women: Models in conflict. In: *Own or Other Culture*. Routledge, London – New York. 63–93.
- Prónai Csaba (1995), *Cigánykutatás és kulturális antropológia*. ELTE BTK Kulturális Antropológiai Tanszéki Szakcsoport és Csokonai Vitéz Mihály Tanítóképző Főiskola Társadalomtudományi és Közművelődési Tanszéke, Budapest–Kaposvár.
- Rao, Aparna (1996), A nő a cigány kultúrában. *Magyar Lettre Internationale* 21: 72–75.
- Reményi Andrea (2001), Nyelv és társadalmi nem. *Replika* 45–46: 153–161.
- Salo, Matt T. – Salo, Sheila M. G. (1977), *The Kalderaš in Eastern Canada*. National Museum of Canada, Ottawa.
- Schleicher Nóra (2006) Paradigmaváltások: A társadalmi nem és nyelvhasználat kutatásának rövid története. In: Kegyesné Szekeres Erika – Simigné Fenyő Sarolta (szerk), *Sokszínű nyelvészet. Alkalmazott nyelvészeti gender-kutatás II*. Miskolci Egyetem Alkalmazott Nyelvészeti Tanszék, Miskolc. 39–50.
- Silverman, Carol C. (1981), Pollution and power: Gypsy women in America. In: Salo, Matt T. (szerk), *The American Kalderash: Gypsies in the New World*. Gypsy Lore Society, Hackettstown. 55–70.
- Smith-Hefner, Nancy (1988), Women and politeness: The Javanese example. *Language in Society* 17: 535–554.
- Stewart Michael S. (1994), *Daltestvérek. Az oláh-cigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon*. T-Twins–MTA Szociológiai Intézet–Max Weber Alapítvány, Budapest.
- Stewart, Michael S. (1997), *The time of the Gypsies*. Westview Press, Oxford.
- Stoeltje, Beverly J (2000), Gender Ideologies and Discursive Practices in Asante. *Political and Legal Anthropological Review* 23(2): 77–88.
- Suszczyńska, Małgozata. (2003), A jóvátevés beszédaktusai a magyarban. In: Németh T. Enikő és Bibok Károly (szerk), *Tanulmányok a pragmatika köréből. Általános Nyelvészeti Tanulmányok XX*: 255–294.
- Sutherland, Anne (1975), *Gypsies. The Hidden Americans*. The Free Press, New York.
- Szalai Andrea (2010), Nyelvi ideológiák és a társadalmi határok kijelölése egy erdélyi gábor roma közösségben, In Feischmidt Margit (szerk.), *Etnicitás. Különbőségteremtő társadalom*. Gondolat–MTA Kisebbségkutató Intézet, Budapest, 418–429.
- Szalai Andrea (2014), Ideologies of social differentiation among Transylvanian Gabor Roma. *Acta Ethnographica Hungarica* 59(1): 85–112.
- Talbot, Mary (2005), Gender Stereotypes: Reproduction and Challenge. In: Holmes, J. – Meyerhoff, M. (szerk), *The Handbook of Language and Gender*. Blackwell, Oxford. 468–486.
- Trechter, Sara (2005), A Marked Man: The Context of Gender and Ethnicity. In: Holmes, J. – Meyerhoff, M. (szerk), *The Handbook of Language and Gender*. Blackwell, Oxford. 423–443.
- Uchida, Aki (1992), When „difference” is „dominance”: a critique of the „anti-power-based” cultural approach to sex differences. *Language in Society* 21: 547–568.
- Wenger, Etienne (1998), *Communities of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Wetzel, Patricia (1988), Are „powerless” communication strategies the Japanese norm? *Language in Society* 17: 555–564.

